

※ 研究動態 ※

唯識在香港的傳承

趙敬邦*

一、引言

唯識 (yogācāra) 是佛教最核心的思想之一。自唐代 (618-907) 玄奘法師 (602-664) 出遊印度，把唯識的重要典籍帶回中國及做出翻譯¹，唯識一度在中國的思想界占有重要位置。惟唐以後，不少重要典籍散佚²，對時人進一步研究唯識思想造成極大阻礙。加上宋 (960-1279)、明 (1368-1644) 兩代儒學復興，佛教思想的發揮更是大不如前³。在內、外交困的情況下，唯識可謂一蹶不振⁴。這情況一直持續，至清末楊仁山居士 (1837-1911) 得日本學者南條文雄相助，從日本帶回包括唯識典籍在內的三百多種佛教著述，唯識的研究才有復興之勢⁵。

事實上大陸自一九四九年變天，雖有唯識名宿呂澂先生 (1896-1989) 常住大陸，但礙於政治對宗教的監控⁶，其有關唯識的研究幾陷停頓⁷；華人社會中臺灣佛教

* 趙敬邦，英國曼徹斯特大學 (The University of Manchester) 宗教及神學哲學博士。

¹ 有關玄奘法師出訪印度及其翻譯經論及弘揚唯識的概況，可參閱季羨林：《中印文化交流史》（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁51-61。

² 湯用彤：《隋唐佛教史稿》（北京：中華書局，1982年），頁141-157。

³ 佛教思想在宋代以後少有發揮，可謂不少華人學者所主張，惟此觀點並不為西方學界接受。有關討論，可參考 Peter N. Gregory, “The Vitality of Buddhism in the Sung,” Peter N. Gregory & Daniel A. Getz, Jr., eds., *Buddhism in the Sung* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999), pp. 1-20。

⁴ 有關唯識思想衰落的大致原因，可參考世光：〈法相唯識學中國所傳〉，張曼濤編：《唯識學的發展與傳承》（臺北：大乘文化出版社，1978年），頁319-342。

⁵ 麻天祥：《晚清佛學與近代社會思潮》（開封：河南大學出版社，2005年），頁284-291。

⁶ Holmes Welch, *Buddhism under Mao* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972), pp. 1-41；熊自健：《中共政權下的宗教》（臺北：文津出版社，1998年），頁63-86。

⁷ 呂澂：〈整理者說明〉，《呂澂佛學論著選集（一）》（濟南：齊魯書社，1991年），頁1-2。

可謂興盛，名僧輩出，但弘揚唯識者卻寥寥⁸。反觀香港雖常被詬病為「文化沙漠」，欠缺深厚的文化底蘊⁹，但如其一度成為弘揚當代新儒學的中心¹⁰，香港在唯識思想的傳承上，於華人社會當中實可謂重鎮。本文即對這一廣為人忽視的情況稍做介紹¹¹，以冀讀者對香港在保留文化上所做的貢獻，有更全面認識之同時，亦使之後的唯識研究更臻完善。

二、唯識思想在清末民初的復興

唯識思想於印度經歷長時間醞釀，當中不少核心概念非唯識宗師所創，而是源自部派佛教。如種子 (bija) 和阿賴耶識 (ālaya-vijñāna) 等概念，即出自經量部。至世親菩薩 (Vasubandhu, 420?-500?) 作《唯識三十頌》(Trīṃśikā-vijñaptimātratā)，唯識的思想體系才大致完成。惜世親僅作頌文，未及作長行以對頌文再做解釋即入寂。後人如要對唯識思想做深入認識，僅靠《唯識三十頌》可謂不易。事實上世親入寂後，即有十大論師對《唯識三十頌》作注釋，各自闡釋其對該論的了解，其中包括世親的弟子，後被歸類為「唯識古學」的安慧 (Sthiramati, C. 475-555)，以及世親的再傳弟子，後被歸類為「唯識今學」的護法 (Dharmapāla, 530-561)¹²。所謂「唯識古學」，是認為阿賴耶識通染淨二分，且八識中只有其為能變，主張有第九無垢識，而如來藏則為修證果；而「唯識今學」則主張阿賴耶識是染分，故有虛妄唯識之說，認為八識都是能變之識，且不談如來藏。當然，兩者尚有多處分別，本文於此

⁸ 在介紹臺灣佛教的著作中，大多以其人間佛教、禪宗和淨土宗的傳播為討論中心，卻鮮有述及唯識的傳承。例子見闕正宗：《重讀臺灣佛教·戰後臺灣佛教（正編）、（續編）》（臺北：大千出版社，2004年）；江燦騰：《臺灣佛教史》（臺北：五南圖書公司，2009年）；Charles Brewer Jones, *Buddhism in Taiwan: Religion and the State, 1660-1990* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999)。

⁹ 2012年12月10日和12月17日，香港《文匯報》即以「文化沙漠」為題，討論香港的文化事業。其中不乏認為香港欠缺文化的評論。

¹⁰ Wei-ming Tu, *Way, Learning and Politics: Essays on the Confucian Intellectual* (Albany: State University of New York Press, 1993), pp. 141-159.

¹¹ 作者曾在英國某著名大學與一研究中國宗教的西方學者談論，其言中國已沒有人有能力評注佛教經論云云。作者即告之以香港的情況，惜其對香港的研究似未有所聞。如下文所述，評注經論正是香港唯識研究中的一個重要特色。

¹² 林國良：〈前言〉，《成唯識論直解》（上海：復旦大學出版社，2000年），頁1-3。

的討論，只是從略。

據各種有關玄奘法師的傳記所載¹³，玄奘法師遊學印度年間，曾隨安慧弟子勝軍 (Jayasena) 和護法弟子戒賢 (Śīlabhadra) 學法，並把十大論師對《唯識三十頌》的注釋帶回中土。循學生窺基法師 (632-682) 的建議，玄奘法師把十種注釋翻譯並編為一書，以護法一系的理路作全書主導，終成《成唯識論》，自此成為唯識學最重要的典籍之一。而為了解釋《成唯識論》義理，窺基法師撰《成唯識論述記》，其即成為解釋《成唯識論》不可或缺者¹⁴。惜元代 (1271-1368) 後，《成唯識論述記》散佚，唯識研究的質素乃受嚴重影響。明、清 (1644-1911) 兩代雖不乏唯識研究者，但其與玄奘、窺基兩法師所傳的義理，已相去甚遠¹⁵。至楊仁山居士從日本引入包括《成唯識論述記》在內的佛教典籍，國人才有足夠條件，重新有效研究唯識思想¹⁶。

事實上，楊仁山居士雖未親自對唯識思想做大規模研究，但其對唯識實極為重視。曾言：

〔唯識〕誠末法救弊之良藥也，參禪習教之士，苟研究此道而有得焉。自不至顛預佛性，僮伺真如，為法門之大幸矣。¹⁷

而其廣辦佛教教育，培養人才，則為唯識思想的復興提供有利的環境¹⁸。在楊仁山居士的弟子中，歐陽漸先生 (1871-1943) 和太虛法師 (1890-1947) 可謂最具影響力者。

歐陽漸先生於一九〇七年從楊仁山居士學佛，專習唯識。於一九二二年在南京成立支那內學院，開宗明義以弘揚唯識為己任。如他在〈談內學研究〉中有云：

研究之所務……其一要典。依余見解，必由唯識入門。故應誦習之籍，初為

¹³ 〔唐〕冥詳：〈大唐故三藏玄奘法師行狀〉，收入《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第50冊，頁214-220；〔唐〕慧立：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》，第50冊，頁220-280；〔唐〕道宣：《續高僧傳》卷4，《大正藏》，第50冊，頁446-459。

¹⁴ 有關《成唯識論》及《成唯識論述記》的成書緣起，可參考〔唐〕玄奘纂譯，〔唐〕窺基撰：〈出版說明〉，《成唯識論·成唯識論述記》（上海：上海古籍出版社，1995年），頁1-3。

¹⁵ 世光：〈法相唯識學中國所傳〉，張曼濤編：《唯識學的發展與傳承》，頁319-342。

¹⁶ 真常：〈中國唯識學興衰之面面觀〉，張曼濤編：《唯識思想論集（三）》（臺北：大乘文化出版社，1978年），頁363-368。

¹⁷ 楊仁山：〈十宗略說〉，收入楊文會：《楊仁山全集》（合肥：黃山書社，2000年），頁149-156。

¹⁸ 不少學者均把唯識得以在民國復興，歸功於楊仁山居士。見Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), p. 10；陳兵、鄧子美：《二十世紀中國佛教》（北京：民族出版社，2000年），頁230-231。

一本十支論，次為《掌珍》四論，次為《俱舍》、《成實》、《毗曇》，次為四舍，次為四律五論。餘有密典，重在事相，必明理相而後可習。¹⁹

內學院弟子如呂澂和王恩洋(1897-1964)等先生，日後亦成為唯識學的宗師人物。

太虛法師則於一九〇九年從學於楊仁山居士，並於一九二二年成立武昌佛學院²⁰。佛學院除了研究唯識外，亦主張佛教當關注社會和政治，乃有「人生佛教」和「佛教革命」等倡議²¹。誠然支那內學院和武昌佛學院在唯識研究的立場上，有著一定分歧，如前者以唯識做為佛教正宗，對《大乘起信論》、天台、華嚴諸宗採著一貶抑立場，而後者則主張各宗平等，唯識當為各宗之一；前者又認為法相和唯識當分為兩宗，而後者則主張法相唯識實為一宗等²²。但兩學院的分歧卻未改變此一事實：唯識的研究已於民國再度流行²³。

但隨著歐陽漸先生和太虛法師的入寂，以及國內政治形勢的不穩，支那內學院和武昌佛學院亦迅速衰落²⁴。呂澂先生雖仍住大陸，太虛法師亦不乏門人弟子在臺灣弘法，但一度為兩學院所重視的唯識研究，卻似乎不為其後學所延續²⁵。吾人不禁要問，唯識思想的傳承是否即隨著兩學院的衰敗而結束？還是其當別有所傳？香港的情況或能為以上問題提供初步答案。

三、香港的唯識學統

自大陸變天香港成為不少學者的避難所，使該地一時成為保留中國文化和學術

¹⁹ 歐陽漸：〈談內學研究〉，《內學年刊》（臺北：鼎文書局，1975年），第2輯，頁199-207。

²⁰ 印順：《太虛大師年譜》（臺北：正聞出版社，1980年），頁37-38、134-150。

²¹ 有關太虛法師成立佛學院的經過及其教學特色，可參考呂有祥：〈太虛法師與武昌佛學院〉，霍韜晦編：《太虛誕生一百周年國際會議論文集》（香港：法住出版社，1990年），頁278-294。

²² 麻天祥：《晚清佛學與近代社會思潮》，頁272-274。

²³ 除了以上兩學院，民國研究唯識的重鎮，尚有位於北平，由韓清淨先生(1884-1949)主持的三時學會。見法舫：〈一九三零年代中國佛教的現狀——民國元年至二十三年〉，張曼濤編：《民國佛教篇》（臺北：大乘文化出版社，1978年），頁129-148。

²⁴ 呂澂先生繼歐陽漸先生主持支那內學院，至1952年內學院正式停辦；武昌佛學院則於1946年遭戰火破壞，聲勢亦大不如前。參考陳兵、鄧子美：《二十世紀中國佛教》，頁524-532。

²⁵ 在論及太虛法師的法脈，及其對臺灣的影響時，Pittman特別提到印順和星雲法師等，見Don A. Pittman, *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), pp. 255-292。但印順法師等卻不以弘揚唯識見稱。

不可忽視的地方。錢穆先生 (1895-1990) 和唐君毅先生 (1909-1978) 等儒家學者成立新亞書院的事蹟固為人熟悉²⁶，而其他學者的貢獻，亦同樣值得吾人重視。若論建立唯識學統，羅時憲先生 (1914-1993) 當為最關鍵人物。

羅時憲先生名孔章，諱時憲，祖籍廣東順德，香港佛教界人士尊稱為「羅公」²⁷。羅先生於一九三五年考入中山大學，主修中國語言及文學，副修哲學。一九三九年獲頒學士學位，同年入該校研究院。於一九四一年憑《漢譯佛典文學研究》得碩士學位，先後並在廣東省政府祕書處、中山大學和廣州法學院等機構工作。羅先生於一九四九年南遷香港，分別於香海蓮社、三輪佛學社、香港大學校外進修部、香港中文大學校外進修部等講「隋唐佛學」、「成唯識論」、「解深密經」、「金剛經」和「因明入正理論」等佛學課程。一九八〇年，任能仁書院研究所所長。其中於一九五三至一九六三年間，曾為香海蓮社講授《成唯識論》達十年八個月之久，為香港佛教界有系統地研習唯識思想掀起序幕²⁸。於一九六四年，羅先生與韋達、高永霄、李潤生、霍韜晦等十四位先生創立以居士為主體的佛教法相學會，成為香港唯一一個以弘揚唯識思想為宗旨的佛教學術組織。年來著有《攝大乘論疏》、《瑜伽師地論纂釋》、《成唯識論述記刪注》、《唯識方隅》和《解深密經測疏節要》等有關唯識的著作。羅先生於一九八四年移居加拿大，並於一九八九年在安大略省成立安省法相學會，於北美繼續弘揚唯識思想。自遷居加拿大後，羅先生十年來一直來往加、港兩地，至一九九三年十二月在香港過世。

羅時憲先生與佛教的因緣始於童年。由於其母皈依佛教，羅先生年少時即對佛教產生興趣。至十四歲到香港就學，適值融秋法師於竹林禪院，乃隨緣得讀佛經。由於校中老師介紹胡適、陳獨秀等文章，羅先生因而廣讀佛教文學。在港就讀期間遇茂峰法師訪港，邀遊青山，乃與融秋法師同行。期間又遇筏可法師，其勸羅先生

²⁶ 有關新亞書院的歷史，可參考周愛靈著，羅美嫻譯：《花果飄零：冷戰時期殖民地的新亞書院》（香港：商務印書館，2010年）。

²⁷ 以下有關羅先生的生平和學佛經過，主要參考佛教法相學會編：〈羅時憲先生行狀〉，《羅時憲先生哀思錄》（香港：佛教法相學會，1994年），頁11-14。

²⁸ 查二次大戰後的香港歷史，僅有倜虛法師以天台宗法師的身分，於五〇年代初短暫講授唯識的紀錄，而隨其學習的僧眾，亦似未有繼續弘揚唯識者。參考鄧家宙：《二十世紀香港佛教之發展》（香港：香港佛教歷史與文化學會，2007年），頁42-45。在這一意義下，言香港漢傳唯識研究的學統始於羅先生，當與事實相符。

讀藏經，茂峰法師即為羅先生開說。隨後宛清法師贈羅先生歐陽漸《佛法非宗教非哲學》一書，以及玄奘、窺基法師像。羅先生自此遍讀歐陽漸先生著作。一九三四年，羅先生回廣州念中山大學附屬中學，適值西藏密教諾那上師開壇，乃受十一種灌頂。同年，王弘願阿闍黎授法馮達庵阿闍黎於廣州開壇灌頂，羅先生遂受胎藏法及千手千眼觀音法。

羅時憲先生與支那內學院和武昌佛學院的直接關係，可謂始於一九三五年。該年，太虛法師蒞臨廣州，應邀至中山大學演講，羅先生發願皈依太虛法師座下，得傳讀經方法節錄如下：

太虛：「過去讀什麼佛學書？」

羅：「大師的著作和講錄多已讀過。又讀支那內學院師資的著作。」

太虛：「研究唯識很好。但切勿執著阿賴耶識是實有，明白識是假立；唯識往往拘執名相，極為煩事，今後最好一本空宗，一本有宗相間來讀。」

羅：「大師以為應該怎樣讀？」

太虛：「先讀《十二門論》，再讀《攝大乘論》，然後讀《中論》，次為有宗的《成唯識論》，再讀《大智度論》、《瑜伽師地論》，以後便可任意選擇來讀。」²⁹

一九三八年太虛法師往雲南，羅先生亦隨中山大學轉往，因而得再接受教益。據稱羅先生在研究院第一年的指導教授陳竺同先生，亦為歐陽漸先生弟子。其碩士論文的校外評審委員更是呂澂先生³⁰。由此觀之，兩學院的學風對羅先生當有極大影響。

或許由於香港在中國地理位置中地處邊陲，而居士又在佛教傳統中處於較為邊緣的位置，羅時憲先生在香港佛教的重要性，在不少相關的學術著作中，似不太為人留意³¹。但羅先生於一九六四年創立的法相學會，卻是唯識思想得以在香港繼續傳

²⁹ 羅時憲：《詩文·聯語·遺照·墨跡》，收入《羅時憲全集》（香港：佛教志蓮圖書館、羅時憲弘法基金有限公司，1998年），第12冊，頁114。

³⁰ 此訊息來源網路文章〈從金陵刻經處、支那內學院、三時學會到香港佛教法相學會、慈氏學會——追思羅公繼往開來的貢獻〉，網址：http://59.188.0.185/lx/15yr/lx_15yr.html，檢索日期：2013年11月9日。惟廣州中山大學未有收藏羅先生論文，故未能再就此訊息加以核實。英國曼徹斯特大學歐冬紅女士曾幫助查證此點，特此致謝。

³¹ 在述及二十世紀香港的佛教大事時，大多研究均未有述及羅先生等的弘法事蹟，例子見陳兵、鄧子美：《二十世紀中國佛教》，頁527-584；何建明：《人間佛教與現代港澳佛教：太虛大師、竺摩法師與港澳佛教》（香港：新新出版公司，2006年），上册，頁185-193。而在有關居士弘法

承的關鍵。有鑑於當時香港佛學界缺乏人才講授唯識，以致研究佛學易有「顛預佛性，籠統真如」之失³²，羅先生等早於一九六二年成立三輪佛學社，每星期由其主講一晚《解深密經·分別瑜伽品》，另每周日開辦佛學班，教材為他編選的唯識學經論³³。兩年後羅先生與修讀佛學班的同學一共十四人，創立法相學會，以發揚唯識思想為己志。而由法相學會開辦的唯識學課程，至今不絕³⁴。如該會的宗旨所言：

力弘傳自印度傳入中國的佛教法相唯識學的博大精深義理，以「萬法唯識」的思想為中心，分析宇宙萬象的體相為目標，藉以佛教正理融入現代社會，導致人生能解開煩惱，生活安樂，世界和平為目的。³⁵

固然香港研究唯識的學者，不只羅先生或法相學會的居士，但現今香港的大專院校，其專門講授唯識思想的師資，幾全為法相學會成員，或曾受業於羅先生及其他法相學會成員者。如霍韜晦先生(1940-)曾長期主事香港中文大學哲學系的佛學課程，其《安慧「三十唯識釋」原典譯註》一書，專研安慧對《唯識三十頌》的闡釋，豐富了吾人對「唯識古學」的認識³⁶；李潤生先生(1936-)、陳雁姿女士、趙國森先生和李葛夫先生等，則長期主持能仁書院、志蓮淨苑和香港大學佛學研究中心等開辦的各種唯識課程³⁷。至此吾人當可言，在香港研讀唯識思想者，其均在不同程度上受著羅先生和法相學會一脈的影響³⁸。

羅先生等一心以居士身分發揚唯識思想，實自覺地稟承歐陽漸先生的學風³⁹。吾人或未必對羅先生等所弘揚的這一唯識學理均表認同，但當可承認，在香港唯識思

的研究中，亦沒有羅先生等的討論，如劉有成：《近現代居士佛學研究》（成都：巴蜀書社，2002年）。

³² 此為羅先生經常告誡學人語。另參考趙敬邦：〈人物專訪·李潤生先生〉，《毅圃》第48期（2009年5月），頁10-20。

³³ 有關三輪佛學社的創辦，可參考鄧家宙：《二十世紀香港佛教之發展》，頁62。

³⁴ 有關法相學會創立的一段歷史，以及其有關唯識的課程和出版，參考高秉業：〈「法相」回憶錄〉，《法相學會集刊》第5期（2003年12月），頁22-43。

³⁵ 見法相學會網站，網址：http://www.dhalbi.org/dhalbi/html_t/about_us/about_main.php?p_id=1。

³⁶ 霍韜晦：《安慧「三十唯識釋」原典譯註》（香港：香港中文大學出版社，1980年）。惟霍氏近年把精力放在「生命教育」上，似未對唯識再做發揮。故本文對他的討論，亦只集中其早年貢獻。

³⁷ 這些學者的著作將在下節討論，暫按下不表。

³⁸ 類似觀點，見愚子：〈一花開五葉，結果自然成〉，《明報》D8版，2008年7月9日。

³⁹ 陳雁姿：〈法相學會延續優良傳統居士弘法薪火傳〉，見法相學會網站，網址：http://www.dhalbi.org/dhalbi/html_t/about_us/about_main.php?p_id=4，檢索日期：2013年11月12日。

想實有一清晰可見的學統，此情況在華人地區可謂異數。當然香港此一唯識學統之所以值得吾人認識，關鍵還不在於其是否以弘揚唯識為己任，而在於其唯識研究，是否有足以令人重視的地方。以下即對香港這一唯識學統所做研究的特色稍加陳述，以助吾人了解其在學術和宗教上的貢獻。

四、法相學會一脈的研究特色

中國大陸和臺灣均有以研究唯識見稱的學者，但其研究卻與法相學會一脈有著頗大分別，以下當從研究的動機、方法和規模三方面略加說明。從研究的動機而言，不少中國大陸和臺灣的學者似不以弘揚唯識為己任，而純粹把唯識視作一種客觀知識來研究。如林國良先生在《成唯識論直解》一書中，詳列本體論、宇宙論和心理學等用以研究《成唯識論》的學術範疇，卻未有述及唯識思想在佛教中的重要性，乃至吾人何以要學習佛學，便非得鑽研唯識思想不可⁴⁰。于凌波先生雖為居士，亦不乏有關唯識的著作⁴¹，但其只對唯識思想做大概介紹，而未有再對學界就唯識所做的批評進行辯護。凡此均可說明不少學人未以弘揚唯識做為其研究目的；而法相學會一脈的宗旨卻是弘揚唯識。因此在整個佛教傳統中，其乃特別重視唯識，以致有對批評和誤解唯識的學者，進行反駁的必要。如李葛夫先生便有文章，討論月稱(Candrakīrti, 600-650)等中觀論師對「唯識無境」的駁斥，實源於對護法一系唯識思想的誤解⁴²。李潤生先生亦撰文，對牟宗三先生(1909-1995)認為唯識宗的「轉識成智」沒有必然性這一觀點，提出質疑⁴³。足見法相學會一脈，嚴守「唯識今學」以捍衛本宗的立場。法相學會既有宗教上的考慮，乃得重視唯識在佛教上的傳承，而這亦影響到其研究的方法和規模上。

在研究方法而言，中國大陸和臺灣的學者多循不同的學術觀點和方法來探討唯

⁴⁰ 林國良：〈前言〉，《成唯識論直解》，頁1-3。

⁴¹ 于凌波：《唯識三論今註》（臺北：東大圖書公司，1997年）；《唯識學綱要》（臺北：東大圖書公司，2001年）。

⁴² 李葛夫：〈月稱《入中論》辯破唯識無境之探究〉，《法相學會集刊》第6期（2008年12月），頁47-92。

⁴³ 李潤生：〈轉識成智困難的辨解〉，同前註，頁1-45。

識義理，如有以佛教史脈絡解釋唯識思想的變遷⁴⁴；以詮釋學角度了解唯識學的可能觀點和當代意義⁴⁵；或以比較哲學的視野來突顯唯識思想的特色⁴⁶；另外，陳一標和蔡伯朗等先生亦寫過唯識學的博士論文。法相學會一脈所做研究的不同之處，是其既以弘揚唯識為己任，便必須具有宗教的熱情，對唯識的典籍表示尊重和維護；而要有效弘揚唯識，便得以理服人，故其研究必須符合嚴格的學術水平。「以論解經，以疏解論」的「家法」、為典籍作「科判」⁴⁷，以及重視「因明」(hetu-vidyā)，正是法相學會一脈使其研究符合以上兩項要求的方法。

所謂「家法」簡言之，即以護法、玄奘和窺基一脈的角度，理解唯識思想，而「以論解經，以疏解論」，正是其具體做法。李潤生先生在解釋其如何導讀《唯識二十論》(*Vimśatikā-vijñaptimātratā-siddhi*)一書時，對以上方法做了簡要說明：

其綱領條目，嚴格依照玄奘、窺基的家法，分科排列，以「論文」闡釋「頌文」，以「述記」闡釋前二者，以「釋義」對世親的「頌文」、「論文」與窺基的「述記」作出較清晰、較明確、較淺易的分析及解說，以「註釋」對次要的引文、資料的出處及特殊名相的疏釋作出交代。⁴⁸

法相學會一脈研究方法的第一個特色，正是依以上方法解釋各種唯識典籍，包括《解深密經》⁴⁹、《唯識二十論》、《唯識三十頌》⁵⁰和《成唯識論述記》等⁵¹。其中，李潤生先生計劃出版共七個單元的《成唯識論述記解讀》，迄今已出版二個單元，共八大冊⁵²。其鉅作雖未全數付印，但李先生這一偉構，就筆者所知，已是漢語學界至今為止，對玄奘、窺基一脈唯識思想所做最大規模的解說。李先生這一寫作計畫還在

⁴⁴ 例子見楊維中：《中國唯識宗通史》（南京：鳳凰出版社，2008年）。

⁴⁵ 例子見林鎮國：《辯證的行旅》（臺北：立緒文化，2002年），頁187-206。

⁴⁶ 例子見吳汝鈞：《唯識現象學》（臺北：臺灣學生書局，2002年）。

⁴⁷ 參考李潤生：〈一燈傳萬燈·開居士弘法之風——憶唯識學宗師羅時憲居士〉，《明報》D8版，2008年7月9日。

⁴⁸ 李潤生：《唯識二十論導論》（臺北：全佛文化出版社，1999年），頁23。

⁴⁹ 趙國森：《解深密經導論》（臺北：全佛文化出版社，1998年）。

⁵⁰ 李潤生：《唯識三十頌導論》（臺北：全佛文化出版社，2011年）。

⁵¹ 羅時憲：《成唯識論述記刪注》，收入《羅時憲全集》，第7-9冊。

⁵² 李潤生：《成唯識論述記解讀·破執篇》（安大略：安大略省佛教法相學會，2005年），卷1-4；《成唯識論述記解讀·賴耶篇》（安大略：安大略省佛教法相學會，2010年），卷5-8。

進行，尤值得吾人注意。反觀大陸雖亦有個別學者以弘揚唯識為己任⁵³，但其研究卻似未見一清晰的「家法」可循，其在多大程度上繼承了「唯識今學」的觀點，值得進一步地探討。

而「科判」，則為中國古代注經者慣常使用的方法，即為對所注經論做綱要和目錄。吉藏(549-632)於《仁王般若經疏》有言：

然諸佛說經，本無章段。始自道安法師，分經以為三段：第一序說，第二正說，第三流通說。⁵⁴

以上「序說」、「正說」和「流通說」，可謂古代中國注經者最常使用的方法。為經論作「科判」的好處，是使其內容顯得條理分明，使每一部分的撰作目的和特色清楚易明。注經者對該經論的了解程度，可謂一目了然，而沒有模糊的餘地。法相學會一脈所做的研究，便貫徹了這一作「科判」的傳統⁵⁵。

此外，唯識的推論要求嚴謹，務求有效回應辯難者的質詢。如《唯識二十論》主要即為反駁辯難者對唯識的問難而作。因此，唯識與「因明」有著密不可分的關係。蓋「因明」實為知識論、邏輯和辯論術的學問也⁵⁶。事實上，護法菩薩的老師陳那菩薩(Dignāga, C. 440-520)即為「因明」的宗師，著有《集量論》(*Pramāṇa-samuccaya*)等「因明」鉅著。法相學會一脈的研究，一方面包括不少有關「因明」的專著⁵⁷；另一方面，更大量利用「因明」的推論方法，進一步解釋各種唯識觀點⁵⁸，使其結論更為嚴格，減少出現斷言的機會。

利用「家法」、「科判」和「因明」，正是法相學會一脈在研究方法上，與中國

⁵³ 胡曉光：《唯識要義探究》（北京：宗教文化出版社，2011年）。至於巫白慧、韓廷傑、剛曉等人亦有研究唯識學，亦通曉梵文。

⁵⁴ 參見《大正藏》，第33冊，頁315。

⁵⁵ 其所作「科判」，請參考以上提及各種著述。

⁵⁶ 李潤生：《因明正理門論》（臺北：全佛文化出版社，1999年），上册，頁23。

⁵⁷ 例子見李潤生：《因明正理門論》，上、下冊；李潤生：《正理滴論解義》（香港：密乘佛學會，1999年）；李潤生：《唯識·因明·禪偈的深層探究》（臺北：全佛文化出版社，2001年），上册；陳森田：〈對「法稱否定比量分類」的評鑒〉，《法相學會集刊》第4期（1996年12月），頁1-18；陳雁姿：〈陳那《集量論·現量品》對佛家知識論的建構〉，《法相學會集刊》第5期（2003年12月），頁127-147。

⁵⁸ 羅時憲先生著名的《唯識方隅》（香港：佛教法相學會，2004年）即為一例。

大陸和臺灣不少唯識研究的最大分別⁵⁹。若循方法論的角度而言，前述以佛教史、詮釋學和比較哲學等進路來探討和發揮唯識思想，多少有著「六經注我」的色彩，而後者則傾向「我注六經」，即更接近傳統漢學的研究方法⁶⁰。其不但使相關觀點能忠於佛教典籍，避免有違反經教之過，使研究得以合乎弘法的需要；同時亦大大加強研究的嚴謹程度和系統性，減低對唯識思想做過度詮釋之弊，使研究更能符合現今學術界的要求。唐君毅先生以下對羅時憲先生的評價，正好為法相學會一脈所做研究的優點做一注腳：

他〔羅時憲先生〕擅長唯識，很有家法，是「經生家」，雖於儒、釋、道及西方思想，未有專注於觀其會通，但對佛家經典能有正確的詮釋，實不易得。對典籍先要有正確的理解，然後可談會通；沒正確理解的「會通」，不是會通，而是附會。⁶¹

最後在研究的規模方面，中國大陸和臺灣的唯識研究，不少屬概論或導讀的性質⁶²。這類研究對唯識的介紹雖然全面，但其缺點卻是難言深入；而透過「家法」、「科判」和「因明」等研究方法，法相學會一脈對唯識的解釋，不只涵蓋主要的唯識典籍，更對個別如「輪迴」⁶³和「所緣緣」⁶⁴等艱深題目有詳細探討，使其在深度和廣度上，與中國大陸和臺灣的研究呈現不同面貌。可惜這些探討只依漢譯文獻，未有參照梵文原典。

在結束本節的討論前，法相學會尚有一項重要成績，值得吾人重視，即是於一九七三年出版，由韋達居士(1901-1977)所翻譯的《成唯識論》英譯本⁶⁵。韋居士

⁵⁹ 中國大陸和臺灣的唯識研究，普遍未有利用以上三種研究方法。例子見林國良：〈前言〉，《成唯識論直解》，頁1-3；韓廷傑：《成唯識論校釋》（北京：中華書局，1998年）。韓鏡清先生的鉅著《成唯識論疏翼》（高雄：彌勒講堂，2002年）雖似循玄奘、窺基一脈的觀點，但其亦未有使用「科判」和「因明」，這在一定程度上影響到讀者對其觀點的理解。

⁶⁰ 有關兩種研究方法的討論，參考李晨陽：〈對中國哲學的分析和比較的研究——論北美一個興起的潮流〉，劉笑敢編：《中國哲學與文化：第一輯——反向格義與全球哲學》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年），頁257-270。

⁶¹ 李潤生：〈微言憶錄〉，《毅圃》第8期（2009年5月），頁29-30。

⁶² 例子見周貴華：《唯識明論》（北京：宗教文化出版社，2011年）；于凌波：《唯識三論今詮》、《唯識學綱要》。

⁶³ 李潤生：《佛家輪迴理論》（臺北：全佛文化出版社，2000年），上、下冊。

⁶⁴ 陳雁姿：《陳那觀所緣緣論之研究》（香港：志蓮淨苑，1999年）。

⁶⁵ Wei Tat, *Ch'eng Wei-shih Lun: The Doctrine of Mere-Consciousness* (Hong Kong: The Ch'eng Wei-shih

於一九三五年皈依太虛法師，一九四一年得香港大學碩士，於五十年代聽羅時憲先生講解《成唯識論》逾十年，再以十年時間完成《成唯識論》英譯⁶⁶，為《成唯識論》第一個英譯本，但未為日本及歐美學術界重視。以上，均可說明唯識在香港的傳承，實有值得吾人重視之處。

五、結 語

如本文所介紹香港的唯識研究，相對於其他華人地區不但毫不遜色，其成果更可謂豐盛；而有關的唯識學統，長逾半世紀，在文化傳承的角度言，更是難得。香港在中國地理上位處邊陲，居士在佛教傳統上亦處一邊緣位置。但若忽視這一邊緣中的邊緣，不但香港在近現代文化上的貢獻不能如實反映，對唯識的研究也是莫大損失。希望藉著本文的介紹，以上情況能在一定程度上獲得改善。

Lun Publication Committee, 1973).

⁶⁶ 高永霄：〈太虛法師與香港佛教〉，霍韜晦編：《太虛誕生一百周年國際會議論文集》，頁 313-330。